Laval théologique et philosophique

Le problème du péché dans la Bible

Évode Beaucamp

Volume 25, numéro 1, 1969

URI : id.erudit.org/iderudit/1020135ar
DOI : 10.7202/1020135ar

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Citer cet article

Beaucamp, É. (1969). Le problème du péché dans la Bible. *Laval théologique et philosophique*, *25*(1), 88–114. doi:10.7202/1020135ar



Le problème du péché dans la Bible

La notion chrétienne du péché s'apparente moins à un lieu commun de l'histoire des religions, qu'elle ne remonte à une expérience tout à fait spécifique de la Bible. Elle a en effet pour point de départ, le constat d'échec auquel devait aboutir le dialogue entre Dieu et Israël inauguré par l'Alliance du Sinaï.

Nous avons consacré plusieurs années à l'étude de ce problème, et le fruit de ce lourd labeur fut un gros article du *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, article malheureusement inaccessible à l'ensemble des maîtres et étudiants en théologie. Aussi avons-nous songé à en présenter ici, sous une forme moins technicisante, la substance et les lignes essentielles, de telle sorte que le public intéressé puisse l'utiliser sans être traumatisé par le choc d'une inutile érudition.

Toute étude sur la notion du péché dans l'Ancien Testament doit partir, très évidemment, d'une analyse du vocabulaire hébraïque. Chacun des termes utilisés par les écrivains sacrés, en la matière, exprime, avec sa nuance propre, un des aspects de cette réalité du péché qu'illustrent et l'histoire d'Israël et l'expérience de ses enfants.

Ce vocabulaire, cependant, est bien plus riche qu'on ne le pense habituellement.[1] L'abondance des termes et la variété des expressions employées laissent supposer que les premiers écrivains hébreux n'avaient une idée ni claire ni précise de ce que nous nommons aujourd'hui péché. Assez pauvre, en revanche, s'avère le langage de la Septante. Avec les seuls dérivés des mots *ànomos*, *àdikos* et *asebès*, le grec traduit l'ensemble du vocabulaire moral hébraïque.[2] La Septante est ici un excellent témoin de cette tendance à l'unification que présenta, après la réforme d'Esdras, la terminologie biblique du péché; l'emploi, de plus en plus généralisé, à partir de cette époque, des mots appartenant à la racine *H T'* semble lié au culte de la Torah qui prit alors naissance, toute résistance à Dieu devenant un cas de désobéissance à la Loi.

À travers l'ensemble de la littérature inspirée, toutefois, l'idée de péché n'apparaît jamais que sous l'un ou l'autre de ses aspects particuliers. On y décèle un vocabulaire définissant le mal en général, un vocabulaire concernant les fauteurs d'injustice, un vocabulaire visant la rupture des liens entre Dieu et l'homme et finalement un vocabulaire

---

1. J. Stalker, en 1894, limitait à six ou sept termes l'expression de l'idée biblique de péché. C'est à ce nombre, pratiquement, que s'arrêtent la plupart des auteurs. Les travaux plus récents de V. Monty ou de C. Ryder Smith partent toutefois d'une base considérablement plus large, passant en revue près d'une cinquantaine de termes.

2. La concordance d'Hatch-Redpath note trente-six correspondants hébraïques pour le seul mot *adikta*. Voir sur ce sujet J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p.95.

de l'impureté. Mal, injustice, rupture avec Dieu, impureté, telles seront les grandes articulations de notre réflexion sur le fait du péché qui demeure au cœur du drame vécu par le peuple de l'Alliance.

I. LE MAL

A. *Extension du concept*

Le mal *ra'* s'oppose au bien *tôb* *. Les deux termes se rencontrent ensemble une cinquantaine de fois, en un parallélisme antithétique qui rappelle celui de la mort et de la vie (Dt 30 15) et celui des ténèbres et de la lumière (Is 5 20; Jb 30 26). À eux deux, ils constituent la totalité de ce qui existe,[1] si bien que l'expression « connaître le bien et le mal » peut sembler signifier: jouir d'une connaissance universelle.[2]

Bien et mal, cependant, ne se partagent pas pacifiquement l'univers. Ce sont deux forces opposées entre lesquelles il faut choisir (Is 5 20; 7 15-16): on doit éviter le mal et rechercher le bien (Ps 34 15; 37 27; 52 5; Am 5 14), aimer celui-ci et haïr celui-là (Mi 3 2). La formule « connaître le bien et le mal » éveillera, en conséquence, l'idée d'un discernement entre bien et mal, tant du point de vue physique que du point de vue moral.[3]

Le mal ici, ne représente pas une simple qualité des êtres; c'est une sorte d'empire qui contient en puissance tous les maux dont souffre l'humanité. Les malheurs qui atteignent nations et individus sont autant de manifestations du Mal, qui « vient », « atteint », « rencontre », « trouve ».[4]

Les écrivains ne distinguent pas en l'affaire le mal physique du mal moral; le même mot *ra'* peut revenir dans une même phrase avec tantôt le sens de malheur et tantôt celui de méchanceté: « le *malheur* vous atteindra dans l'avenir pour avoir fait ce qui est *mal* aux yeux de Yahvé ».[5] Il s'agit manifestement dans le cas de deux aspects différents d'une même réalité qui s'appellent naturellement l'un l'autre.

---

* Les mots hébreux sont écrits en italique. Mais, pour obvier à une difficulté typographique, les lettres h, t et s sont laissées en romain lorsque l'hébreu exigerait de les transcrire avec un point en-dessous.

1. Gn 24 50; 31 29; 2 S 13 22; Is 51 23; Jr 10 5; Lm 3 38.

2. G. LAMBERT, " Lier-délier, l'expression de la totalité par l'opposition des deux contraires ", dans *Vivre et Penser*, IIIe sér., 1943-44, pp.92-103; VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p.293; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p.229; P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, pp.82-115; G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 1958, I, p.159.

3. Voir H. J. STOEBE, " Gut und Böse in der Yahvistischen Quelle des Pentateuch », dans *Z. A. W.*, LXV, 1953, pp.188-204. En sens contraire, R. DE VAUX, *R. B.*, 1949, pp.303-304.

4. Cf. Gn 19 19; 44 34; Dt 31 17; Jr 44 23, etc.

5. Dt 31 29; Cf. Pr 17 13; Is 47 10-11; Jr 11 17; 26 3, etc.

B. *La nature du mal*

Le bonheur dont rêve l'Israélite est une plénitude d'être que l'on nomme en hébreu *shâlôm.*[1] Est mal tout ce qui porte atteinte à cette plénitude. On opposera donc volontiers *ra'* à *shâlôm,* ce dernier occupant la place tenue ordinairement par *tôb.*[2]

Le mal se présentera dès lors comme une incomplétude, le contraire de ce que qu'on appelle « parfait » (*tâm*) ou « droit » (*yâshâr*). L'injustice *'âwèl,* par exemple, est ce qui porte atteinte à la plénitude, à l'intégrité du jugement. Le juge inique, en effet, fait « dévier » (Ex 23 3; Dt 16 19), « courbe » le Droit qui revient aux justes (Jb 8 3; 34 12). On dira par ailleurs de méchants qu'ils sont pervers, littéralement « tordus » (Dt 32 5; Jb 9 20, etc.), qu'ils ont le cœur, la bouche « tordus », qu'ils suivent un chemin « tortueux »; ils « vont de côté » (Pr 7 15), « s'écartent » de la voie (Ps 119 51, 157) et finalement « s'égarent » (Pr 10 10).

Lorsque l'incomplétude porte atteinte au *shâlôm* de la société, le mal s'appellera « mensonge », « déception », « tromperie ». Aucune vie sociale n'étant possible sans fidélité réciproque (*èmèt*), qui dit « mensonge », dit « vide » et « néant ». Les « faux prophètes », les « faux dieux », les « faux serments » sont des prophètes, des dieux, des serments qui, par suite des illusions qu'ils font naître, conduisent inévitablement à la mort. C'est le sens des mots *shaw* et *shèqèr,* celui-ci insistant davantage sur la déloyauté dans les contrats ou les traités (Gn 21 23; I S 25 27, etc.), celui-là faisant surtout penser au vide et au chaos (Is 59 4; Ps 31 7). Quant au verbe *kâzab,* mentir, il vise essentiellement le fait de promettre ce qu'on ne tient pas (Is 57 11; Os 7 13).

Avec la fascination qu'il peut exercer, ce « mensonge » constitue un danger redoutable pour les sociétés et les individus. *Bélial,* celui « qui ne sert à rien », est quelqu'un dont il faut se méfier et dont on doit se désolidariser (I S 25 17, 25; 2 S 16 7, etc.). Il fait songer au Père du Mensonge de l'Évangile. Ne parle-t-on pas de « torrents de Bélial » (Ps 18 5), de « mal de Bélial » (Ps 41 9), au sens de « torrents mortels », « mal d'enfer » ? Avec les « artisans d'iniquité », *po'ălè âwèn,* dont on parle si souvent dans les Psaumes, on entre, semble-t-il, dans le monde de la magie.[3] L'idée de néant s'allie ici celle de puissance, le mot *âwèn* évoquant la pensée d'une force illusoire qui sort du vide et mène au vide;[4] aussi traduirions-nous volontiers l'expression par: « sorciers de ruines ».

---

1. Voir J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture,* Londres, 1926, I, pp.148, 263, 311, 330, etc.

2. Cf. Is 45 7; Jr 28 8-9; 29 11; 38 4.

3. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien,* I, 1921, pp.1-58. La thèse a été poussée jusqu'à l'extrême limite de la vraisemblance par N. NICOLSKY, *Spuren Magischer Formulen in den Psalmen,* Giessen, 1957.

4. J. PEDERSEN, *Israel . . .,* I, p.139.

Plus encore qu'une incomplétude et un mensonge, le mal apparaît souvent dans la Bible, destruction et agression. Il est détresse et angoisse, *sârâh*; il est souffrance, *'âmâl*, un monde de douleurs et de peines que l'on subit ou que l'on engendre; il est surtout « violence », *hâmâs*: la « violence » des chefs (Ps 58 3; Ez 45 9), des témoins mensongers (Ex 23 1; Dt 19 16; Ps 35 11), une « violence » contre laquelle on en appelle à Yahvé (Jb 19 7; Ha 1 2), qui atteint la terre elle-même (Ps 74 20; Is 60 18, etc.) et remet en cause l'équilibre de la création (Gn 6 11, 13).

C. *L'acte mauvais et ses conséquences*

Les Anciens ne distinguaient guère une action de ses conséquences morales ou juridiques. Tout acte mauvais n'était que le point de départ d'un mal, qui devrait tôt ou tard atteindre son auteur ou sa communauté.[1] En payer les conséquences signifiait pour eux « être dans son mal » (2 S 16 8), « être détruit et terrassé par son mal » (Ps 94 23; Pr 14 32). Lorsque Dieu sévit, on dira alors qu'Il « verse le mal » sur son auteur (Jr 14 16).

Le mal ainsi appelle le mal, entraînant des réactions en chaîne, dans le genre de celle de la vengeance du sang.[2] Tout acte humain attend une réponse qui en constitue comme le complément. Le verbe *gâmal*, par exemple, signifie soit poser un acte soit faire payer les conséquences d'un acte, de même que les substantifs *po'al* et *pe'ullâh* désignent le travail et le salaire dû au travail.[3]

Le mal commis et celui qui atteint son auteur en retour ne constituent pas deux maux distincts mais deux aspects d'un seul et même mal: c'est le mal qui est revenu à sa source, le délinquant ayant été traité « selon » son mal. Ceci correspond assez peu à la doctrine de la rétribution, où trop d'exégètes voient l'essentiel du message des prophètes et des sages.[4] Il s'agit moins en effet ici de punir ou de récompenser — ces deux mots n'ont pas de correspondant exact en hébreu — que de renvoyer le mal sur celui qui en est la cause, de telle sorte que le mal se détruise lui-même; c'est par la mort du coupable que l'on fait « disparaître le mal du milieu d'Israël ».[5]

Pour mettre un terme aux remous causés par une action mauvaise, il paraît donc nécessaire de remonter à l'origine du désordre ainsi créé;

---

1. G. von RAD, *Theologie* ..., I, pp.263-264.

2. Voir sur ce point G. Van DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestation*, 1948, pp.243-244.

3. Cf. P. HUMBERT, « P'L l'emploi du verbe et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique », dans *Z. A. W.*, LXV, 1953, pp.31-34.

4. Cf. l'étude de K. KOCH, « Gibt es ein Vergeltungsdogma in A. T. ? » *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*, LII, 1955, pp.1-42.

5. Dt 13 6; 17 7, 12; 19 19, 21; 22 21, 22, 24; 24 7; Jg 20 13.

il faudra chercher qui a commencé les hostilités, sans qu'il lui ait été fait tort,[1] qui a attaqué « sans raison »,[2] qui, s'en prenant à un ami qui vivait « en paix » avec lui,[3] a rendu le mal pour le bien.[4]

D. *Dieu et le mal*

On attribue parfois à Dieu l'origine du mal dont l'homme est la victime (cf. 2 R 6 33; Am 3 6; Mi 1 12; Za 8 14). Pour parer au danger du dualisme qui a toujours tenté l'esprit humain, la Bible tend à montrer que tout vient de Dieu: « n'est-ce pas de la bouche du Très-Haut que sortent les biens et les maux ? » (Lm 3 38). Cela signifie, en réalité, qu'il faut tout interpréter par rapport à Dieu, le mal qu'Il « fait venir » sur son peuple n'étant autre que le mal dont Israël s'est rendu coupable et que Yahvé lui retourne.

Si bien et mal se trouvent ainsi tous deux en relation avec Dieu, ils ne se situent pas par rapport à Lui de la même manière; tandis que le premier a directement la divinité pour source, le second apparaît comme ce qui n'est pas Dieu, ce que Dieu ne veut pas: celui-ci doit être évité, celui-là doit être recherché comme on recherche Dieu Lui-même (Am 5 4, 14). Si Yahvé frappe, ce n'est que pour faire revenir à Lui un peuple récalcitrant (Os 6 1-3; Ps 78 34-35).

L'homme est en somme le véritable auteur de son mal; son tort est de s'être éloigné de son Dieu,[5] car le mal c'est l'absence de Dieu (Dt 31 17), c'est Dieu qui cache sa face.[6] Sans Yahvé, toute vie est pour Israël impossible; aussi le silence de Dieu lui donne-t-il l'impression d'une hostilité positive; c'est ainsi que paradoxalement l'on peut écrire: « la face de Dieu les dispersa; Il ne les regarda plus » (Lm 4 16).

Dieu n'est pas seulement la source de tout bien, Il en est encore la norme. Sera donc mal, ce qui est « mal à ses yeux », ce qui est de nature à « L'irriter » (Dt 9 18). Signe de la réprobation, la colère de Yahvé manifeste ce dont Il ne veut à aucun prix. Contrairement à la faveur qui donne la vie,[7] la colère divine ferme inexorablement la porte de la Terre promise (Ps 95 11); elle détruit comme un feu dévorant auquel personne ne saurait résister (Ps 76 8; Na 1 6; Jr 10 10).[8]

---

1. 1 S 24 12; 26 18; 1 R 1 52; Pr 3 30; etc.
2. Ps 35 7, 19; 69 5; 109 3; 119 161; Lm 3 29.
3. Ps 7 3; 15 3; 55 14-15; Pr 3 29.
4. Gn 44 4; 1 S 24 18; 25 21; Ps 35 12; 38 21; 109 5; Pr 17 13; Jr 18 20; etc.
5. Ps 73 27; 81 12-14; Jr 2 19; 17 13; Os 7 13.
6. Ps 13 2; 22 25; 27 9; 44 25; 69 18; 88 15; 102 3; Is 64 6; Ez 7 22; 39 23; etc.
7. Pour l'opposition entre faveur et colère, voir: Pr 16 14-15; 19 12; Ps 30 6; 77 8-10; 85 2-4; Is 60 10.
8. Sur la colère de Dieu, voir: S. Lyonnet, dans *Introduction à la Bible Robert et Feuillet*, II, pp.846-850.

E. *La libération du mal*

Ce Dieu qui se situe ou que la Bible situe aux antipodes du mal, est aussi celui qui en délivre; Il est le Dieu qui attire à Lui, acquiert, *qânâh* (Ex 15 16; Ps 74 2), en réclamant pour siens, *pâdâh, gâ'al*, les victimes de l'oppression et de l'injustice.[1] Israël que Yahvé sauva du mal, passe de la «servitude au service», de même que le Baptême nous conduit de l'esclavage du monde à la liberté des enfants de Dieu.

La littérature inspirée nous présente deux schémas de la libération effectuée par Yahvé, dont l'amalgame donnera naissance à une unique histoire du salut.

Le premier schéma, d'origine liturgique semble-t-il, ne fait que reprendre un vieux mythe universellement répandu dans l'ancien Orient: le combat des origines.[2] Pour créer la terre, le dieu national a dû vaincre les monstres de l'océan déchaîné. Vainqueur, il sera alors proclamé roi des dieux,[3] un temple lui sera édifié (Ps 65, 93) au cœur d'une cité sainte (Ps 46).

La geste créatrice du dieu national était évoquée un peu partout, lors de la fameuse fête du nouvel an, que d'aucuns croient pouvoir identifier avec la fête biblique des Tabernacles.[4] La Bible y a joint une autre présentation, historique celle-là, de l'œuvre du salut: la libération d'Égypte (cf. Ps 81 6-7). Les traités de vassalité de l'ancien Orient, on le sait, comportaient un rappel d'histoire où le suzerain justifiait ses exigences actuelles par le souvenir de sa libéralité passée. Le traité du Sinaï, avec ses renouvellements périodiques, comportait de même [5] une évocation des hauts faits de Yahvé en faveur de son peuple, où le récit de l'Exode occupait la première place.

La libération d'Égypte est, par nature, irréversible. Yahvé n'a-t-il pas dit de cette dernière: « Tu ne la verras plus » (Dt 28 68) — « Vous ne retournerez jamais par ce chemin » (Dt 17 16) ? Mais la captivité de Babylone ne pouvait manquer de faire songer à la servitude d'É-

---

1. Voir à ce sujet J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben in A. T.*, 1940, pp.7 ss., 18ss., 31 ss.; A. R. JOHNSON, « The Primary meaning of Gaal », suppl. to *V. T.*, I, 1953, p.67.; G. von RAD, *Théologie...*, I, p.179.; S. LYONNET, *De Vocabulario Redemptionis*, 1960.

2. Parmi les plus récents ouvrages sur la question, on consultera: E. O. JAMES, *Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien*, 1960, pp.145-175; O. KAISER, *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, 1962.

3. Ps 29 10; 74 12; 89 15; 93 1.

4. Voir l'article *Nouvel An*, dans le *DBS*.

5. Sur le rapprochement entre l'Alliance du Sinaï et les traités de vassalité du 2e millénaire, voir: G. E. MENDENHALL, *Law and Governant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, 1960; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte des ältesten Sinaitraditionen*, 1961; D. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 1963.

gypte, si bien que les prophètes de l'Exil feront du retour d'Israël un nouvel Exode.[1]

Ces deux schémas parallèles de libération, le combat des origines et l'Exode, ne tardèrent à se trouver unis en relation l'un avec l'autre. Le psaume 114 donne ainsi à la sortie d'Égypte l'allure d'une lutte de Yahvé contre la mer; si bien que la naissance du monde paraît annoncer la naissance d'Israël,[2] ce que célébrera la liturgie de la nuit pascale.[3]

Sans doute ne s'agit-il dans les deux cas que d'un mal subi: la servitude. Mais déjà Josué voyait dans l'Alliance du Sinaï une rupture avec un passé d'idolâtrie (24 14) qu'Ézéchiel nommera « les abominations d'Égypte » (20 7). La littérature apocryphe, de son côté, se chargera de moraliser la lutte contre le Dragon.

Le récit yahviste du Pentateuque avait su par ailleurs, bien avant, présenter une grande fresque de l'œuvre de libération opérée par le Dieu d'Israël. Yahvé ramène à Lui, par une élection toute gratuite, l'homme qui depuis le début s'était écarté de Lui. Sur le fond de tableau d'une déchéance progressive, de la chute d'Adam à l'épisode de la Tour de Babel (Gn 2-11), l'auteur inspiré esquisse l'histoire d'un laborieux redressement qui va d'Abraham à David.[4] En faisant monter l'Arche à Jérusalem, le fondateur de la monarchie d'Israël achève l'œuvre de la conquête inaugurée par l'Alliance.[5] Il semble ainsi rentrer lui-même dans le domaine de Dieu, la cité sainte dont Yahvé avait chassé Adam désobéissant. David n'est encore ici bien sûr, qu'une pâle image du grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui, un jour, pénétrerait dans le sanctuaire éternel, pour s'y asseoir à la droite de Dieu (Hé 10 12-13).

II. L'OPPOSITION À LA JUSTICE DE DIEU

Le Dieu de la Bible qui libère du mal ses élus et les attire à Lui, construit un monde de « Justice », où la nature et l'humanité doivent trouver leur plénitude d'être. Cette perfection, pour les Anciens, était déjà contenue dans l'archétype de la création première; elle tend, selon

---

1. Sur le thème du Nouvel Exode, cf. Is 43 3-6; 45 14-17; 48 20-21; 49 22. L'Assyrie sera considérée, à côté de l'Égypte, comme le type même du pays oppresseur: Is 11 15-16; 19 23-25; 27 13; 52 5; Mi 7 11-12; Os 11 5, 11; 13 3.

2. L'Égypte recevra le sobriquet de Rahab, le monstre marin primitif, cf. E. Beaucamp, « Problèmes du psaume 87 », *Liber Annuus Stud. Bibl. Franc.*, 1962, pp.73-74. Sur la création, premier chapitre de l'histoire, cf. E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'Univers*, 1959, pp.83-104.

3. Cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale*, 1963.

4. Nous pensons que la tradition yahviste remonte à l'époque de David-Salomon, qu'elle est l'œuvre d'un milieu préoccupé par la question dynastique; cf. H. Cazelles, art. *Pentateuque*, *DBS*.

5. Sur le rapport entre la dynastie davidique et l'Alliance du Sinaï, voir: L. Rost, « Sinaibund und Davidsbund », dans *Theologische Literaturzeitung*, 72, pp.129-134; R. De Vaux, « Le Roi d'Israël vassal de Yahvé », *Mélanges Eugène-Tisserand*, pp.119-133.

la Bible, à se situer au terme d'un dessein qu'annoncent les promesses de l'Alliance.[1]

L'ordre de la création ne peut s'établir sans une lutte décisive avec les puissances du chaos; celui de la Justice implique, lui aussi, que Yahvé ait brisé toute résistance, l'opposition, en particulier, de celui que la Bible appelle *râshâ'*.

A. *Le « râshâ' »*

Le mot *râshâ'* que la Septante traduit le plus souvent par *asébès, hamartôlos* ou *ànomos*, revient plus de deux cent cinquante fois dans la Bible. Nos traductions françaises l'appellent soit « l'impie », soit « le méchant »; il s'agit en fait de l'adversaire que le Jugement divin doit abattre pour que vienne la Justice.

1. « *Râshâ'* » *et* « *saddîq* »

Râshâ' s'oppose à *saddîq* comme bien à mal, de telle sorte que les deux mots s'expliquent l'un par l'autre; ils désignent deux catégories de personnes entre lesquelles se partage toute société et qui, réunies, constituent l'ensemble du genre humain.[2] L'opposition *râshâ' saddîq* possède un caractère essentiellement juridique. Est *saddîq*, « juste », celui qui a raison dans un débat comme est *râshâ'* celui qui a tort (Ex 9 27); le premier doit être justifié, le second condamné, *hirshîa'*.[3]

Si la Bible, en effet, se plaît à les camper en antagonistes l'un en face de l'autre, c'est moins pour souligner le contraste de leur conduite [4] que celui du sort qui les attend.[5] La mort de l'un permet la vie de l'autre, l'échec de l'un constitue le succès de l'autre. Aussi la souffrance des justes et la prospérité des méchants ne font-ils qu'un seul et unique problème. Lorsque Job, par exemple, se plaint de ce que Yahvé ne tienne aucun compte de sa justice, ses amis pour toute réponse se contentent de lui rappeler le sort qui attend le *râshâ'*.[6] Celui-ci enrage quand est exalté le juste (Ps 112 10; Sg 5) comme le juste tient sa revanche avec la chute des méchants.[7]

1. Pour plus de détails, voir notre article « La Justice de Yahvé et l'économie de l'Alliance » dans *Liber Annuus Stud. Bibl. Franc.*, XI, 1961, pp.5-55.

2. Cf. Ez 21 8-9. Pour l'opposition *râshâ'-saddîq*, voir P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, 1944.

3. Ex 23 7; Dt 25 1; 1 R 8 32; Jb 36 6-7; Pr 17 15; 18 5; 24 24; Qo 3 17, etc. Cf. L. KŒHLER, *Théologie des A. T.*, 1936, p.155.

4. Voir, par exemple: Pr 12 15, 20; 13 5; 15 28; 29 7, 27.

5. Cf. Pr 2 20-22; 3 33; 4 18-19; 10 3, 6, 7, 16, 20, 24, 27, 28, 30, 32; 11 8, 10, 31; 12 7, 21, 26; 13 9, 25; 14 32; 15 6, 29; 24 16; 28 1; Ps 1 6; 7 9-10; 11 5-7; 32 10-11; 37 16-17; 52; 68 3-4; 75 11; 92; 146 9; Is 3 10-11. Cette liste, naturellement incomplète, peut donner une idée de la répartition du thème à travers toute la Bible.

6. Jb 5 8-16; 8 3-22; 11 20; 15 20-35; 18 5-21; 27 13-23.

7. Pr 11 8; 21 12-18; 29 16; Ps 58 11-12.

2. *Le réprouvé*

« Réprouvé » est le terme qu'a choisi A. Chouraqui, dans sa traduction des psaumes, pour rendre le mot *râshâ'*; terme heureux, qui fait bien saisir la situation de l'individu incriminé à l'intérieur de sa communauté.

H. Birkeland définit en effet le *râshâ'*, comme quelqu'un qui s'oppose aux normes fondamentales de la vie sociale et religieuse d'un milieu déterminé.[1] Ce terme ne visait initialement, selon lui, que les ennemis d'Israël; c'est seulement en tant qu'il se fait leur complice, qu'un membre du peuple élu peut être ainsi appelé. Israël compte sans doute des fils *râshâ'* (Jr 5 26); lui-même, en tant que peuple, ne reçoit jamais ce qualificatif.

Assimilé à l'ennemi de la nation, le *râshâ'* n'est pas un pécheur occasionnel; il passe pour enraciné dans son mal; la violation du péché semble pour lui une habitude.[2] Personne, de ce fait, ne s'avoue *râshâ'*. On peut confesser l'avoir été (I R 8 47; Né 9 33; Ps 106 6; Dn 9 5) mais non l'être encore. Si l'on veut être reçu par Dieu, il faut même fournir la preuve du contraire (Ps 17 1-5; 26 3-5; Jb 31).

Yahvé, en effet, a le *râshâ'* en horreur (Ps 5 5ss.) et refuse d'en agréer les sacrifices (Pr 15 8; 21 27). Le roi l'écarte de sa présence (Pr 25 8). Le juste refuse de s'asseoir à ses côtés (Ps 1 1; 26 5) et tient à proclamer très fort qu'il le hait (Ps 139 19-22). Qui oserait lui faire grâce (Is 26 10) ? Il faudrait, pour cela, avoir l'espoir qu'il se convertisse; or, en dehors d'Ézéchiel,[3] personne n'ose l'imaginer.

3. *L'action du râshâ'*

La justice du Dieu de l'Alliance implique, pour l'élu, une double exigence: attachement jaloux à Yahvé, solidarité des membres de la communauté. N'a-t-on pas défini le décalogue comme le « statut par lequel la troupe de Moïse fut unie à son Dieu et entre elle » ?[4]

L'action nocive du *râshâ'* se développera donc sur deux fronts à la fois. C'est, d'une part, un impie, *asebès*, un homme qui « oublie » Dieu (Ps 9 18), refuse de Le « connaître » (Jb 21 14), ne le « comprend » pas (Dn 12 10), ne le craint pas (Ps 36 2; Pr 10 27), ne met pas en Lui sa confiance (Ps 32 12), Le méprise même (Ps 10 13) et va jusqu'à lever la main contre Lui (Jb 15 25). Prétendant, d'autre part, que Dieu ne voit rien (Ps 94 7) et ne lui demandera pas de compte (Ps 10, 13; Jb 22 17), cet impie n'aura pas peur de s'attaquer aux justes ses protégés

1. H. Birkeland, *The Evildoers, in The Book of Psalms*, 1955, pp.58 et 93 en particulier.

2. Cf. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, I, 1960, p.30.

3. Ez 3 18; 13 22; 18; 33 1-20.

4. P. Volz, cité par M. Buber, *Moïse*, p.169.

(Pr 24 15; Ha 1 4), aux sectateurs de la loi (Ps 119 61, 95); il écrasera la veuve et l'orphelin (Ps 82 4; 94 3), opprimera les malheureux (Ps 12 9).

Ce personnage sinistre hante tout particulièrement les livres des Proverbes et de Job ainsi que le psautier. Partout, on le considère comme l'ennemi juré de ce que l'on appelle le Jugement et la Justice.

B. *L'opposition à la justice en ses divers aspects*

À côté des synonymes que l'hébreu donne à *râshâ'*, *po'ălè âwen*, *hâtè* ou *hânèph*, on trouve quantité de mots ou d'expressions qui ne retiennent, en ce qui concerne le méchant, que quelques traits particuliers de son personnage: le défi lancé à Dieu, l'atteinte aux droits du prochain, la folie de son attitude.

1. *Défi lancé à Dieu*

Ce qui frappe le plus chez le *râshâ'* c'est son orgueil, l'*hubris* des grecs, *gâ'ôn gè'ût* en hébreu, d'une racine *g'h* qui signifie « se soulever », « se placer au-dessus ».

Quand il s'agit de Dieu, le mot est ordinairement traduit par majesté. Yahvé, certes, peut communiquer aux siens cette majesté (Is 4 2; 60 15); mais, tout homme qui de lui-même s'exalte, s'exalte contre Lui et, de ce fait, sera brutalement rabaissé (Is 2 9-19). Comme Il a brisé « l'orgueil » des mers et le tumulte de ses tempêtes (Ps 46 4; 89 10; Jb 36 11), Yahvé saura briser celui des nations étrangères (Is 13 19; 16 6, etc.) et celui des méchants triomphants (Ps 94 2; Pr 15 25); porter atteinte aux droits des petits, n'est-ce pas, en effet, s'élever contre Celui qui les protège ?

Cette vaine exaltation peut être aussi le fait d'Israël, s'il lui arrive de prétendre s'élever sans son Dieu (Is 9 8), s'il refuse d'écouter (Jr 13 9) ou que, rassasié, il tire orgueil de sa propre force (Ez 16 49).

On retrouve la même pensée avec les dérivés des racines *gâdal*, être grand, *gâbâ'*, être haut, *râhab*, se gonfler. Yahvé ne supporte ni bouches, ni cœurs, ni yeux altiers (Is 5 15; So 3 11, etc.). Il abaisse ceux qui se lèvent et relève celui qu'on écrase.[1]

Parmi les nombreux compagnons du *râshâ'*, figure en bonne place le *'ârîs*, « celui qui fait trembler ». Yahvé seul est redoutable (Jr 50 10); c'est donc porter atteinte à sa souveraineté que de prétendre effrayer d'autres mortels (Ps 10 18) et tout spécialement ses élus, qui eux ne doivent craindre que leur Dieu (Dt 1 29; 7 21, etc.).

Citons enfin le *zèd*, « l'impudent », celui qui fait fi de l'autorité de Dieu (Ps 19 14), s'attaque à ses protégés (Ps 86 14) et en particulier aux sectateurs de la Loi (Ps 119 51, 69, 78, 85, 122).

1. Voir en particulier 1 S 2 8; Ps 113 7-9; 138 6; Is 2 11; 5 15; 10 33; 52 13; Ez 17 24; 21 31.

2. *Atteinte aux droits du prochain*

Le défi de l'impie se porte tout naturellement contre les protégés de Dieu, les petits sans défense, les veuves et les orphelins, qu'il « oppresse » (Jr 7 6; Ez 22 29; Za 7 10) et dépouille (Pr 22 22; Is 3 14; 10 2), toujours prêt à « convoiter » leurs biens, *hâmad*.[1]

« Voler », *gânab*, éveille l'idée d'une action furtive, secrète. Il s'agit donc de pouvoir mettre la main sur le « voleur », pour que lui soient appliquées les sanctions prévues par les différents codes. S'il a disparu sans laisser de traces, sa victime n'a d'autre ressource que de le maudire, ainsi que ceux qui le cachent.[2] Interdit par la loi au même titre que le vol (Ex 20 14; Dt 5 17), l'adultère est, lui aussi, une injustice occulte commise dans les ténèbres (Jb 24 15). La loi prévoit la peine de mort contre les coupables (Lv 20 10; Dt 22 23 ss.); et la victime a droit à la vengeance (Pr 6 30ss.). Une société qui tolérerait en son sein les voleurs et les adultères serait gravement coupable devant Dieu (Ps 50 18; Is 1 23; Os 4 2).

La dissimulation, *kâhash*, figure, à côté du vol et de l'adultère (Os 4 2; Lv 19 11), parmi les maux que la société ne doit pas tolérer en son sein. Il s'agit le plus souvent d'une dissimulation dans la prestation des serments (Lv 5 21-22), ou dans l'application des conventions jurées, ce qui en ce dernier cas équivaudra à un « reniement » (Jos 24 27; Pr 30 9; Jr 5 12).

3. *Manque de sagesse*

Toute opposition à la justice ne peut être que manque de sagesse, car la sagesse conduit à la Justice et au Jugement.[3]

C'est folie, en effet, que de braver inconsidérément l'autorité d'un plus fort sans en avoir prévu la réaction (Gn 31 28; 1 S 13 13), ce qui est évidemment le cas du *râshâ'* dans sa lutte contre Dieu (Ps 5 6; 73 3; 75 5). Il faut être *nâbâl*, « insensé », pour oser s'attaquer à Yahvé ou à son peuple (Ps 14 1; 74 18), pour oser mettre en péril l'équilibre de la société en en violant les tabous les plus sacrés.[4]

Plus grave, parce que systématique, s'avère l'attitude du « moqueur », *lès*, qui refuse d'écouter les avertissements des sages ou des prophètes (Is 28 14, 22). Les Proverbes le vouent au bâton, moins

---

1. *Hâmad* est le verbe qui figure dans le 10ᵉ article du décalogue. Il « n'implique pas seulement une convoitise en tant que mouvement de la volonté, mais il inclut aussi les voies de fait qui conduisent à la prise de possession de l'objet convoité ». (J. STAMM, *Le Décalogue*, Neuchâtel, 1959, p.55).

2. Cf. Lv 5 1; Jg 17 12; Pr 29 24; Za 5 4.

3. Pour la relation entre *sagesse* et *justice*, voir: 1 R 3 9, 12; Jb 32 9; Ps 37 30; Pr 8 9-16; Sg 9 1-3; Is 9 5; 11 2; Jr 23 5, etc.

4. Voir A. CAQUOT, « Sur une désignation vétéro-testamentaire de l'Insensé », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1959.

d'ailleurs pour tenter de le convaincre, que pour faire un exemple (Pr 19 25; 21 11); on voit en lui un perturbateur de la cité (Pr 29 8), à traiter comme le *râshâ'* (Ps 1 1; Pr 9 7) ou même le *'ârîs* (Is 29 20).

C. *La victoire de Dieu*

Le *râshâ'* étant par principe voué à la mort, tandis que le juste a droit à la vie (Ps 37 20; 68 3; Ez 18, etc.), on attend du juge, que ce soit Dieu (Ps 9-10; 58; 82, etc.) ou le roi (Is 11 4), qu'il en débarrasse le pays (Ps 101 8) par une exécution capitale ou, ce qui revient au même, en le « retranchant de la communauté ».[1] Coupé en effet du *shâlôm*, qu'on ne trouve que dans la communion de Dieu et de ses élus, un homme est considéré comme virtuellement mort: n'importe qui peut le tuer et personne n'en vengera le sang.[2]

C'est par le Jugement, *mishpât* ou *dîn*, que Dieu, usant de sa souveraine puissance (Jb 40 7-14), fait droit aux opprimés, rétablit la justice dans la société et refait ainsi l'équilibre de la création qu'avait compromis la violence des hommes.[3] Qu'il s'exerce directement ou par l'intermédiaire des rois et des juges (2 S 14 17; 2 Ch 20 47; Ps 72 1), le jugement, de toute manière, revêt la forme d'un arbitrage.[4] Il s'agit de « juger entre » le *saddîq* et le *râshâ'*, de prendre parti, *hôkîah*, pour le premier contre le second, de venger, *nâqam*, celui-ci (Ps 94 1) et de menacer, *gâ'ar*, celui-là (Ps 9 6).

Lorsque la société ne peut atteindre directement le criminel, il ne lui reste plus qu'à le maudire, ce qui revient à une sorte de jugement par contumace. Certaines formules de malédiction, *ârûr-Formeln*, équivalent à des formules de bannissement.[5] L'adjuration, *âlâh*, tend à atteindre les voleurs ou leurs complices (Lv 5 1; Pr 29 24), ainsi que les partenaires déloyaux d'un traité (Dt 29 11-20; Ez 17 13-19, etc.). Quant à l'imprécation, *qelâlâh*, elle apparaît, le plus souvent, comme l'arme des faibles cherchant à se venger des injures de plus puissants (Qo 7 21; 10 20).

En dépit de son aspect répressif, le Jugement est attendu comme une grâce (Ps 58 11-12; Ps 97 8; Is 26 8, etc.). En dehors des livres de

---

1. Pour ce qu'on appelle les *Hikrît-Formeln*, voir: G. von Rad, *Theologie*, I, p.263; II, p.238; W. Zimmerli, « Die Eigenart der Prophetischen rede des Ezechiels », dans *Z. A. W.*, 1954, pp.17 ss.

2. Il paraît inutile de supposer, comme le fait W. Zimmerli, que Yahvé se chargera Lui-même de le punir plus tard.

3. Cf. Ps 75 4; 82 5. Voir à ce sujet: G. Pidoux, « Un aspect négligé de la justice, son aspect cosmique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1954, pp.283-288; ainsi que notre article déjà cité, « La justice de Yahvé . . . », pp.22-28.

4. Voir, par exemple: Gn 16 5; 1 S 24 13, 16; Jg 11 10; Is 2 4, etc.

5. Pour ces *Ârûr-Formeln*, voir W. Zimmerli, article cité, pp.13ss.

Jérémie (1 16; 4 12) et surtout d'Ézéchiel,[1] le *mishpât* de Yahvé s'exerce toujours en faveur d'Israël (Dt 32 41; Is 61 8), car il représente un des bienfaits promis par l'Alliance,[2] dans la mesure où l'élu n'en retarde pas, par son péché, l'accomplissement (Is 59 9-11; Mi 7 9).

L'éventualité du jugement, loin d'engendrer la peur, constitue l'espérance de ceux qui suivent les voies de la justice (Ps 1;34;37;52;92; etc.). Mais si l'homme doit y croire, il n'en peut déterminer d'avance ni le temps ni le mode de réalisation, car c'est en vertu d'une alliance librement contractée que Yahvé entend faire justice à son peuple. Usant de cette liberté, Dieu fait attendre l'heure de son jugement au grand scandale de ses élus que déconcerte l'éphémère triomphe du *râshâ'*; le drame de Job et le psaume 73 sont les meilleurs témoins de leur désarroi.

III. RUPTURE AVEC DIEU

Avec le mal dont Dieu libère et l'injustice qu'il vainc, la rupture des liens d'amitié unissant l'homme à la divinité, constitue l'un des aspects fondamentaux de ce que nous nommons aujourd'hui Péché.

A. hattât', *^{c}âwôn, pèshâ^c*

De l'ensemble du vocabulaire moral de l'Ancien Testament, ce sont ces trois termes qui, de loin, retiennent le plus ordinairement l'attention des théologiens s'intéressant au problème du péché dans la Bible; se sont eux, aussi, que l'on traduit le plus volontiers par notre mot « péché ».

En dépit d'une étymologie différente, ils constituent un groupe homogène et relativement fermé. Plutôt que tous les trois ensemble (5 fois seulement), on les rencontre habituellement accolés deux à deux, hattâ' et *^{c}âwôn* une quarantaine de fois, hattâ' et *pèshâ^c* 25 fois, *^{c}âwôn* et *pèshâ^c* 15 fois. *Râshâ^c*, si fréquent par ailleurs, ne se lit guère que 7 fois avec hattâ', 4 fois avec *^{c}awôn* et une fois seulement avec *pèshâ^c*.

1. *Sens et emplois des trois racines* HT' *^{c}WH PSH^c*

La racine HT' apparaît plus de 600 fois dans le texte biblique. Le verbe est employé aux formes *qal*, *hiphil*, *piel* et *hitpael*, avec le sens de « pécher » et « faire pécher » dans les deux premiers cas, avec celui de « purifier » et « se purifier » dans les deux derniers. En dérivent

1. Pour l'aspect menaçant que prend en livre d'Ézéchiel le jugement de Yahvé, voir notre article « Justice divine et pardon » dans *À la rencontre de Dieu, Mémorial A.-Gelin*, 1961, pp.138-139.

2. Voir en particulier: 1 R 8 59; Ps 48 12; 50 6; 94 2; 96 13; 97 8; 98 9; Is 33 22; 40 27; 51 4-5; Jl 4 12, etc.

plusieurs formes de substantifs pour désigner le « péché » et l'adjectif *hattâ'*, « pécheur ».

En dehors du *piel* et de l'*hitpael*, c'est *hamartànô* et ses dérivés que la Septante a choisis pour rendre, le plus ordinairement, les mots de la racine HT'. Partant du sens de ce terme grec, la plupart des auteurs donnent au verbe hébreu la signification première de « manquer », « a scopo aberrare, non assequi » (dictionnaire de Zorell). On cite assez souvent, à l'appui de cette définition: Jg 20 16; Is 65 20; Pr 8 36; auxquels textes l'on pourrait ajouter: Jb 5 24; Ps 25 8; 109 7; Pr 19 2.

Il s'agit de toute manière, d'une racine dont la présence est attestée en un certain nombre de langues sémitiques, en assyrien tout spécialement, pour désigner ce que nous traduisons par péché.[1]

La racine *ᶜWH* peut être rapprochée de deux racines arabes signifiant soit « courber » ou « tordre », soit « dévier ». Elle est surtout représentée en hébreu par le substantif *ᶜâwôn*, que le grec traduit par *adikìa* (93 fois), *hamartìa* (72 fois) ou *anomìa* (68 fois) et que les traducteurs français rendent assez souvent, par « iniquité ».

Quant à la racine *PSHᶜ*, elle est peu usitée dans les langues sémitiques; on en trouve guère d'exemples qu'en ougaritique, où l'on traduit le mot par « révolte ». Le grec ne connaît pas de termes particuliers pour le rendre.

2. *Une situation plus qu'un acte*

Les trois racines HT' *ᶜWH PSHᶜ* décrivent la situation créée par un acte, plutôt que la nature de cet acte.

La Bible ne nous dit jamais clairement, en effet, ce qui constitue un « péché ». Pr 6 16-19 expose « ce que hait » Yahvé; Jr 7 5-10 dresse un inventaire des « abominations » de son peuple; le livre de Job énumère à plusieurs reprises les crimes du *râshâᶜ* (15 20-30; 20 5-29; 22 6-9, etc.) sans qu'apparaissent les mots *hattât'*, *ᶜâwôn* et *pèshâᶜ*. Ils ne figurent point non plus dans les listes des choses défendues, telles que le Décalogue ou les lois d'entrées des sanctuaires (Ps 15; 24 3-4; Is 33 15-16). Ils reviennent avec insistance, en revanche, dans les menaces des prophètes, dans les appels à la conversion et les parénèses, les liturgies pénitentielles ou les prières, partout où sont en évidence les suites du péché (cf. Nb 32 23).

La réalité évoquée par là n'est pas un simple geste au caractère passager, c'est une réalité qui dure, de telle sorte que le verbe *hâtâ'*, au *piel*, puisse signifier: « enlever le péché ». Tout acte mauvais crée ou aggrave une situation de « péché » (Nb 16 26; Dt 9 18), le pécheur invétéré « ajoute à ses péchés » (2 Ch 28 13), accumule « péché sur péché » (Is 30 1).

1. Cf. G. Furiani, « di un significato della radice ht', » dans *Rendiconti della Academia Naztonale dei Lincei*, 1953, sér. VIII, vol.8, pp.378ss.

3. *Situation par rapport à quelqu'un*

La situation créée par le péché est celle de l'individu qui s'est mis en tort vis-à-vis d'un autre. Le *bêl* h*î*ti, « pécheur », est, en assyrien, synonyme de « rebelle ». L'expression qualifie les subordonnés révoltés, les vassaux qui ont refusé de payer le tribut, tout ceux qui, de quelque manière, se sont attiré la colère du roi, justifiant l'expédition punitive qu'il a décidée.

Telle est, précisément, la situation que suppose le verbe hébreu h*âtâ*', lorsque, en particulier, il se trouve construit avec la proposition « *le* ». Un individu menacé se défendra en proclamant: « je n'ai pas péché contre toi », c'est-à-dire: « je ne suis pas en tort et ton hostilité est illégitime »; ou bien il avouera: « j'ai péché contre toi », c'est-à-dire: « je suis dans mon tort, tu as le droit de faire ce que bon te semble ». Celui contre lequel on nie ou l'on confesse avoir « péché », peut être Dieu,[1] comme ce peut être un autre homme.[2] Au lieu de « j'ai péché » ou « je n'ai pas péché contre toi », on dit souvent plus simplement: « j'ai péché » ou « je n'ai pas péché ». Il peut s'agir, là aussi, d'un débat entre hommes,[3] tout autant que d'un débat entre l'homme et Dieu.[4]

Le caractère plus subjectif que prend, avec *ᶜâwôn*, l'idée de péché, a été très souvent souligné. Le mettent en évidence la rareté de l'emploi du verbe et l'absence totale, dans cet emploi, des temps imparfaits. On ne trouve qu'une seule fois, et dans un texte récent (Est 1 16), l'idée d'une faute contre quelqu'un. Mais, bien qu'on évite de nommer la personne offensée, « l'état de péché » demeure, ici encore, une situation par rapport à quelqu'un: il s'agit toujours d'être en tort vis-à-vis de Dieu, comme aussi, parfois, vis-à-vis d'un simple mortel (1 S 20 8).

L'emploi fréquent du verbe, et souvent à l'imparfait; l'usage de la particule « *be* » pour désigner la personne offensée, indiquent qu'avec *pèshâᶜ* l'accent se trouve mis, au contraire de *ᶜâwôn*, sur l'aspect objectif du péché. Le tort contracté, dans le cas, apparaît essentiellement comme celui du vassal en rébellion: Ce sont Edom ou Moab qui se séparent de Juda et de Samarie (2 R 1 1; 3 5; 8 20) ou les dix tribus du nord qui se détachent de la maison de David (1 R 12 19). Le *pèshâᶜ* revêtira donc l'aspect d'une révolte contre Dieu (Is 1 2; Ez 2 3; 20 38).

Si on évoque toutefois la révolte, c'est ici encore, en raison de ses conséquences. Comme le h*atta*' et le *ᶜâwôn*, le *pèshâᶜ* est une cause de chicane entre égaux et alliés (Pr 10 12; 17 9, 19; 19 11); il se trouve à l'origine de l'hostilité d'un supérieur (Gn 31 36; 1 S 24 12), hostilité contre

---

1. Cf. Ex 10 16; Jg 10 10; 1 S 7 6; 2 S 12 13; 1 R 8 33, 35, 46; Ps 41 5; 51 6; Is 42 24; Jr 3 25; 14 7; 16 10.

2. Gn 20 9; Jg 11 27; 1 S 19 4; 20 1; 24 12; Jr 37 18.

3. Cf. Gn 31 36; 2 S 19 21; 1 R 18 9; 2 R 18 24.

4. Cf. Ex 9 27; Nb 21 7; 22 34; Jg 10 15; 1 S 12 10; 15 24; 2 S 24 10, 17; 1 R 8 47; Ps 106 6; Dn 9 5ss.

laquelle on peut protester en affirmant son innocence (Jb 13 23; 33 9), ou bien devant laquelle on s'incline en confessant son tort (Ps 32 5; 51 5; Is 59 12; Lm 3 42).

Les trois termes *hattât'*, *ᶜâwôn*, *pèshâᶜ* expriment donc, chacun avec des nuances particulières, l'idée d'une rupture des relations existant entre Dieu et l'homme, d'une hostilité justifiée de Dieu, comme celle d'un *casus belli* entre mortels: « Des puissants s'ameutent contre moi, alors que je suis sans *ᶜâwôn*, ni *pèshâᶜ*, ni *hattâ'* » (Ps 59 4-5).

4. *Conséquences de la rupture avec Dieu*

Les conséquences du tort fait à quelqu'un varient évidemment selon la nature des relations existant entre l'offenseur et l'offensé. Dieu étant pour ses élus l'unique source de vie, la détérioration des relations entre Yahvé et son peuple conduit ce dernier à une mort inévitable. Un abîme s'est alors creusé entre eux deux (Is 59 2): Dieu refuse sa faveur (Jr 14 10), voile sa face (Jb 13 24) et n'exerce plus, au profit des siens, son action de Justice (Mi 7 9; Jr 50 7).

Devenu la proie de ses ennemis (1 R 8 33), Israël a perdu le secret du bonheur et de la paix (Jr 5 25). Méprisé de ses voisins (Lm 1 8), couvert de honte (Os 4 7), il devient un thème de malédiction pour le reste de l'humanité (Jr 29 18). C'est ainsi que le pécheur, abandonné de son Dieu, se trouve aussi abandonné de tous: ses amis et ses compagnons le fuient (Ps 38 12).

L'homme qui a rompu les liens l'unissant à son Dieu, attire sur lui le silence de Dieu, un silence qui, parfois, semble une manifestation positive d'hostilité et de colère. « Péché et colère » ne sont ici que deux aspects d'une même situation: « Rien d'intact dans ma chair à cause de ta colère; rien de sain en mes os à cause de mes péchés ».[1]

Mais, à la différence du jugement porté contre le *râshâᶜ*, cette situation de « péché et de « colère » peut n'être que temporaire. Le processus de mort qu'engendre le péché peut donc être enrayé, le mal causé réparé. Le péché, certes, attire sur son auteur coups et blessures, mais les plaies en sont curables,[2] le pécheur est un malade[3] qui peut être soigné et guéri.

B. *Origine de la Rupture*

L'homme est à l'origine de son mal, car c'est lui qui se sépare de Dieu; c'est Israël, et non Yahvé, qui rompt l'alliance.

---

1. Ps 38 4; cf. Ps 30 6; 90 7; 103 7-10; Mi 7 18.

2. Cf. Lv 26 21, 24; Ps 89 33; Is 53 4; Jr 30 14-15; Mi 6 13.

3. 2 Ch 7 14; Ps 41 4-5; Ps 103 3; 107 20; Is 6 10; 19 22; 33 24; 38 16-17; 57 18; Jr 3 22; Os 7 1, etc.

1. *Le geste de rupture*

Au lieu « d'adhérer », de « coller » à Yahvé (2 R 18 6), de marcher avec Lui, sans dévier « ni à droite ni à gauche » (Dt 5 29; 17 20, etc.), Israël « s'écarte », *sûr*, (1 S 12 20; 2 Ch 34 2), « se détourne », *shûb*, de son Dieu qui, à son tour, se « détournera » de son peuple (Dt 23 15; Jos 24 20; Jr 32 40). Yahvé, qu'Israël oublie *shâkah*[1] et méprise *mâ'as*,[2] « oubliera et méprisera » Israël (Os 4 6); reniant leur choix réciproque (mépriser), ils agiront, chacun, comme si l'autre n'existait pas (oublier). Si Israël abandonne Yahvé, *ᶜâzab*, pour d'autres dieux (Jos 24 16; Jg 2 12 etc.), Yahvé de son côté, « abandonnera » son peuple (2 Ch 24 20) entre les mains de ses ennemis (Né 9 28; Jr 12 7).

En se séparant ainsi de Yahvé, Israël se conduit vis-à-vis du Dieu de l'Alliance, comme un vassal déloyal qui se révolte, *mârad*,[3] comme un ami ou un époux qui trahit la confiance qu'on a mise en lui, *bâgad*.[4]

2. *Le manque de confiance aux heures difficiles*

Israël résiste à l'action de son Dieu, *sârar*, *mârâh*,[5] parce qu'il manque de confiance en Lui. Ainsi les Hébreux au désert, ne se souvenant plus de ce que Yahvé avait déjà fait pour eux (Ps 78 10, 11, 42; Ps 106 13-15), refusèrent de se laisser conduire plus longtemps par Lui et se virent, de ce fait, interdire l'entrée de la terre promise (Ps 95 11).

Emportés par un désir, *ta'abâh*, qu'ils ne contrôlent plus,[7] ils murmurent[6] et demandent à leur Dieu des comptes, *rîb* (Ex 17 27; Nb 20 3, 13); ils iront même jusqu'à chercher à lui forcer la main, jusqu'à le « tenter », *nâsâh*.[8]

Cette première génération de l'Exode reste à jamais le type de l'élu qui, par manque de foi, se sépare de Dieu, perdant ainsi toute chance d'arriver au but (1 Co 10 1-13; Hé 3 7-13).

3. *L'oubli de l'homme satisfait*

Si le dénuement du désert engendre le doute, la possession de la terre fait oublier à Israël rassasié ce qu'il a reçu de son Dieu.[9] Il se sent alors assez riche pour aller se payer des protecteurs parmi les dieux ou

---

1. Dt 10 12; 8 11, 14, 19; Ps 50 22; Jb 8 13; Jr 2 32; 3 21; 13 25; 18 15; 23 27; Ez 22 12; 23 35; Os 2 15; 13 6.

2. Nb 11 20; 1 S 8 7; 10 9; 15 23, 26; 16 1, 7; Ps 68 67; Is 8 6.

3. Nb 14 9; Jos 22 18-19; Né 9 26; Ez 2 3; 20 38; Dn 9 5.

4. Ps 73 15; Is 58 8; Jr 3 7-8, 11; 9 2; Os 5 7.

5. Nb 17 25; 20 24; 27 14; Dt 1 26, 43; 9 23; Ps 78 17, 40; Is 1 23; 30 4; Os 4 16; 9 15.

6. Nb 11 4, 34; Dt 9 22; Ps 78 29-30; 106 14; cf. Gn 3 6.

7. Ex 16 2, 7, 8; 17 3; Nb 14 27, 29, 36; 16 11; 17 20.

8. Ex 17 2; Nb 14 22; Ps 78 18, 40, 41; 95 9; 106 5.

9 Dt 6 11-12; 8 10-14; 22 15-16; Jg 3 7; 1 S 12 9; Né 9 25; Jr 2 32; 5 7; Os 2 15; 8 14.

parmi les hommes ou, comme diront les prophètes, pour aller s'acheter des amants. Cette profanation des dons de l'amour divin reçoit, dans la Bible, le nom de « prostitution ».

La prospérité conduit donc tout naturellement au repli de l'homme sur lui-même; la graisse ferme leur cœur[1] et «endurcit»:[2] les oreilles refusent d'écouter, les yeux de regarder, le cœur de comprendre; la face devient insensible aux menaces, la nuque ne plie pas sous le joug. Tout dans l'homme est devenu « dur ». D'où l'image fameuse du « cœur de pierre » et celle, plus hardie encore, de « l'incirconcision du cœur »,[3] voire même de « l'incirconcision des oreilles » (Jr 6 10; cf. Ac 7 51).

C. *La solution à la crise*

Le mal consistant en une détérioration des relations entre Dieu et l'homme, il n'y a rien d'autre à espérer qu'une reprise du dialogue rompu. Cette réconciliation, comme toute réconciliation, suppose l'effort conjugué des deux parties en cause: l'offenseur doit venir demander son pardon et l'offensé faire preuve de libéralité, en rendant sa faveur à qui ne la méritait plus.

1. *Démarche du coupable*

La reprise du dialogue avec Dieu suppose que l'homme commence par enlever l'obstacle que lui-même a posé, qu'il ne reste pas « attaché à son péché » (2 R 10 29, 31), qu'il s'en « détourne » (2 R 3 3), qu'il en « revienne » (Ez 18 21; 33 14) ou, pour parler plus positivement, qu'il « revienne vers son Dieu » (2 R 8 33, 48; Os 6 11). C'est ce qu'on appelle la « conversion ».

Les jeûnes, prostrations et autres rites pénitentiels (Jl 1-2 17; Jn 3 5-9, etc.) peuvent être considérés comme des signes extérieurs de cette conversion; ils ne sauraient cependant suffire à en prouver la sincérité; car Yahvé regarde les cœurs (Jl 2 12-13) et attend un radical changement de conduite (Is 58 18).

Quant à la confession des péchés, qui figure dans toutes les liturgies pénitencielles,[4] elle doit être considérée comme un geste d'allégeance et d'humble soumission; s'avouer coupable, c'est d'avance accepter la décision de l'offensé: « Nous avons péché; traite-nous comme bon te semblera » (Jg 10 15).

Le pardon des péchés est, plus que tout autre, un geste gratuit auquel rien ni personne sauraient contraindre Dieu. Le pécheur ne

1. Dt 31 20; 32 15; Jb 15 27; Ps 73 7; 119 70; Jr 5 28.

2. Cf. F. Hesse, *Das Verstockungsproblem in A. T.*, 1955.

3. Cf. Lv 26 41; Dt 10 16; Jr 4 4; 9 25; Ez 44 9.

4. 1 S 7 6; 12 10; 2 S 12 13; 1 R 8 38, 47; Esd 9 6; Né 1 6; 9 2; Ps 32 5; 38 19; 41 5; 51 5-6; Jr 3 25; 14 20; Dn 9 5, etc.

possède pas de moyens de pression pour obtenir de l'Offensé son indulgence; il ne lui reste qu'à prier humblement, à demander, peut-être, à quelqu'un d'intercéder pour lui (voir Jr 14 11-12; 15 1). Les sacrifices ne sont, en l'affaire, d'aucune utilité; il n'en est jamais question dans ce contexte; ce sont de simples rites de purification, dont nous reparlerons plus loin.

2. *Réaction de l'offensé*

La divinité offensée a le choix entre deux attitudes: la sanction ou le pardon. Dieu, d'abord, peut prendre acte du geste de rupture de l'homme et laisser ce dernier en payer les conséquences. Il se comportera à l'égard de l'homme comme lui-même l'aura cherché, c'est-à-dire qu'il imputera au pécheur son péché (Ps 31 2; 2 S 19 20ss), qu'il le traitera selon son péché (Ps 103 10; Is 65 7, etc.). Écrasé par le poids de sa faute (Ps 38 5, 7; 65 4, etc.), le coupable « mourra dans » son péché (Ez 33 10).

Le péché, en effet, « témoigne » devant Dieu contre son auteur (Is 59 12; Jr 14 7). Il suffit que Dieu porte sur lui les yeux (Jb 14 16), qu'il le place sous la lumière de sa face (Ps 90 8; Jr 16 17), pour que se tarisse sa faveur. Il tient alors rigueur des péchés commis, « Il s'en souvient », *zâkar*,[1] en établit un compte exact, *pâqad*,[2] les « recherche » (Jb 10 6; Jr 50 20), les laisse à découvert sous son regard (Jb 20 27; Lm 4 22; Os 7 1) ou les maintient précieusement enfermés dans un sachet (Os 13 12; Jb 14 10).

Mais, au lieu de traiter le coupable comme le requiert sa faute, l'offensé peut se montrer magnanime et témoigner que son amour est plus grand qu'elle: « l'amour couvre toutes les fautes » (Pr 10 12; 19 11). C'est ce que fait Yahvé, lorsqu'il « passe par-dessus » les péchés de son peuple (Mi 7 18), lorsqu'Il « les fait passer » loin de lui (2 S 12 13; Jb 7 21; Za 3 4), mettant entre eux et Lui la distance qui sépare l'Orient et l'Occident (Ps 103 12). On dit alors qu'il « balaye » le péché (Lm 4 2), qu'Il l'« efface »,[3] qu'Il le foule aux pieds et le jette au fond des mers (Mi 7 19).

Pardonner le péché ne consiste pas à ignorer le mal, mais à le vaincre. S'Il ne laisse passer aucune faute (Ex 34 7; Ps 99 8), Yahvé, toutefois, peut détruire cette puissance de mort qu'est le péché, le « couvrant » (Né 3 37; Ps 32 5; 85 3), comme on couvre le sang qui crie vengeance (Gn 37 26; Jb 16 18, etc.); il y apposera même un sceau (Dn 9 24), afin que personne ne sache plus le trouver pour en réactiver le maléfice (Jr 50 20). Alors que l'homme succombait sous la charge de sa faute, Lui-même la prend, la porte et l'emporte, *nâsâ'*.

---

1. Cf. H. Cros, « Zur Wurzel ZKR » dans *Bibl. Zeitschrift*, 1960, pp.227-237.

2. J. Scharbert, « Das Verbum PQD in der Theologie des A. T. » dans *Bibl. Zeitschrift*, 1960, pp.209-226.

3. Né 3 37; Ps 51 3; 109 14; Is 43 25; 44 22; Jr 18 13, etc.

La puissance de cet amour vainqueur, plus que jamais gratuit, laisse l'esprit confondu; en témoigne le Ps 103, cet hymne émouvant d'un pécheur pardonné à l'amour tout puissant de son Dieu. Yahvé, d'ailleurs, ne se contentera pas de refaire ce que l'homme a défait; Il reconstruit plus beau et plus solide: les oracles messianiques ne sont-ils pas, pour la plupart, de simples oracles de pardon (Ps 85; Is 40-55; Ez 34; 36; etc.)?

IV. L'IMPURETÉ

L'impureté n'est pas un mal en soi; ce n'est ni un mensonge, ni une puissance de mort; ce n'est pas non plus une opposition à la justice, ni un état de rupture qui appelle le pardon. L'impureté n'empêche pas de vivre, pour autant que la personne contaminée n'entre pas en communication avec la sainteté de Dieu; seul le contact profanateur est de nature à provoquer l'éclat brutal de la colère divine. L'impureté, pour l'Ancien Testament, c'est ce qui interdit la vision de Dieu:

> Malheur à moi je suis perdu,
> Car je suis un homme aux lèvres impures,
> J'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures
> Et mes yeux ont vu le Roi, Yahweh Sabaot (Is 6 5).

Jésus, quelques siècles plus tard, proclamera de son côté: « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5 8).

La notion d'impureté reste cependant déconcertante pour un esprit moderne: elle évoque l'image d'une tache matérielle au caractère contagieux, dont l'infection peut aussi bien gagner les choses que les hommes; on ne distingue pas les impératifs moraux des tabous rituels; la responsabilité personnelle, enfin, n'entre pas en ligne de compte. En dépit de ces traits primitifs, le concept de pur et d'impur présente, pour la pensée religieuse, l'intérêt de bien poser le problème d'une possibilité de communication entre des êtres de chair et la divinité, laquelle doit demeurer « tout autre ».

Tant qu'Israël restera une entité politique et charnelle, son exigence de pureté gardera un caractère tout à la fois physique et moral: c'est une réalité terrestre qui est appelée à vivre dans la communion de Dieu. Une conception toute nouvelle du Règne de Dieu pourra seule permettre au Christ de proclamer que l'impureté n'a plus son origine dans ce que l'homme touche, mais dans ce qui sort de son cœur (Mc 7 14-23).

A. *Le terme « pur, tâmé' »*

L'adjectif *tâmé'*, qui apparaît dans la Bible une centaine de fois, dont la moitié dans le Lévitique, est l'exact opposé de *tâhâr*, « pur », comme *hâlâl* l'est de *qâdâsh* et *râshâ'* de *saddîq*.

Dans la Bible, aussi bien que dans le reste du monde sémitique, à Ras Shamra en particulier, le mot pureté éveille l'idée de lumière, d'une lumière sans ombre; il contient aussi celle de parfaite intégrité et de qualité garantie (Ps 51 12): l'argent passé au feu est le type de ce qui est pur (Ps 12 7).

Il s'agit, somme toute, de la plénitude d'être que requiert le commerce avec la divinité. La sphère du divin doit en effet être protégée contre l'intrusion de tout élément suspect et étranger; c'est pourquoi un individu qui n'est pas maître de lui-même, celui par exemple que possède un mauvais esprit, — c'est le cas du pécheur en Babylonie — est toujours considéré comme un être impur.

Il faut se garder de mépriser cette représentation primitive, car il est relativement aisé de transposer le problème du plan physique au plan spirituel. L'homme qui n'est pas « pur », c'est-à-dire celui qui ne se possède pas pleinement lui-même, qui n'a pas le contrôle de toutes les forces de son être, ne saurait prétendre appartenir totalement à Dieu et en conséquence subsister devant Lui.

Un être, personne ou chose, peut être impur par nature, par accident, ou par simple contact. Sont « impurs » par nature: les cadavres qui « désacralisent » les lieux saints (2 R 23 6, 16; Ps 79 1; Ez 9 7), le sang humain qui crie vengeance (Ps 79 3; 106 38), certains animaux (Gn 7 2, 8; Lv 20 25, etc.) ou mets déterminés (Os 9 3-4; Ez 4 13), les pays étrangers (Jos 22 19; Am 7 17) et plus particulièrement leurs « idoles » (Ez 20 7, 18, etc.).

Sont « impurs » par accident: les femmes pendant le temps de leurs règles ou quelques jours après l'enfantement, les hommes atteints de gonorrhée, ainsi qu'après l'acte sexuel, licite ou non (Lv 15), les personnes ou les maisons dites « lépreuses » (Lv 13-14). On considérera encore comme impures, les prostituées (Os 5 3ss.; 6 10), les vierges violées (Gn 34 5, 13, 27), voire même les femmes simplement répudiées (Dt 24 4). Rend impur, enfin, le contact d'autres personnes ou choses impures, celui des morts en particulier; ainsi, un pays se trouve contaminé par la présence de cadavres ou de sang humain (Nb 35 33; Ps 79 1ss.; 106 38). De simples objets peuvent véhiculer l'impureté (Lv 15 5, 6, etc.). La contagion, notons-le, ne s'exerce que dans le sens de la contamination: au contraire de l'impureté, la pureté ne s'acquiert pas par simple contact (Ag 2 11-14).

Comme pour tous les autres peuples de l'Antiquité, la discrimination entre « pur » et « impur » n'est pas, en Israël, laissée au jugement d'un chacun. Ce domaine d'une déroutante complexité, relève de la compétence des prêtres (Lv 13-15; Ez 22 26; 44 23).

L'état de pureté n'est pas requis, en principe, ni pour tout le monde, ni tout au long de l'existence. Il n'est nécessaire que lors de l'accomplissement de certaines actions rituelles (Dt 23 11; 1 S 20 26; 21 6; 2 Ch 30 17-20), devenant naturellement de règle pour les prêtres dans l'exercice de leurs fonctions (Lv 22 3-7; Is 52 11, etc.).

Il n'est rien dans tout cela qui soit propre à la Bible. L'originalité du Livre saint consiste seulement à lier l'ancienne problématique de l'impureté à celle de l'Alliance et de l'élection d'Israël:

C'est moi Yahweh qui suis votre Dieu.
Vous vous êtes sanctifiés et vous êtes devenus saints car je suis saint; ne vous rendez pas impurs avec toutes ces bestioles qui rampent sur la terre (Lv 11 44; cf. *ibidem* 20 24-25).

Ce lien nouveau conduira à une moralisation progressive de la notion primitive; non pas que ce qui était d'abord impureté devienne matière à péché; mais le péché proprement dit tendra de plus en plus à apparaître comme une « souillure », la souillure des idoles présentes dans le pays et jusque dans le Temple (Jr 7 30; Ez 20 7-18, etc.), la souillure du sang répandu injustement (Nb 35 34; Lv 20 3; Ps 106 39), la souillure des mœurs païennes introduites en Israël (Lv 18 24-25), la souillure du recours aux devins et aux spectres (Lv 19 31):

Ils se souillaient par leurs actions,
Ils se prostituaient par leurs pratiques;
Yahweh prit feu contre son peuple,
Il eut en horreur son héritage (Ps 106 39-40).

C'est précisément parce qu'ils présentèrent le péché d'Israël comme une impureté, que les grands prophètes de l'exil ont pu expliquer pourquoi Yahvé quitta sa terre. S'il a abandonné le pays où il avait choisi d'habiter, c'est que ce pays était devenu impur et que le maintien de sa présence s'avérait incompatible avec les souillures qui le profanaient:

Fils d'homme, les fils d'Israël habitaient dans leur pays, et ils l'ont souillé par leur conduite et par leurs œuvres; comme la souillure d'une femme impure, telle fut leur conduite devant moi. Alors j'ai déversé ma fureur sur eux à cause du sang qu'ils ont versé dans le pays et des idoles dont ils l'ont souillé (Ez 36 17-18).

Tout autant qu'un pardon de Dieu, le retour d'exil impliquera de ce fait une nécessaire purification: « Je vous ramènerai vers votre pays. Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés » (Ez 36 24-25).

B. *Notions apparentées*

S'apparentent à ce qu'on nomme « impur », les choses qui répugnent à Dieu, les personnes qui tombent sous le coup d'une quelconque malédiction, les êtres enfin qui, de saints, sont devenus profanes.

1. *Ce qui répugne à Dieu*

Certains êtres, certaines réalités provoquent la répulsion de la divinité. Ainsi les animaux impurs sont considérés par Yahvé comme

des choses dégoûtantes, *shiqqûs* (Lv 11 13, 20; 20 25; Es 8 10). Certains actes attirent la désapprobation générale de la société: ce sont des « infamies » *zimmâh* (Jg 20 6; Lv 18 17; 19 29, etc.).

Tô'ébâh, abomination, est le terme le plus couramment employé (142 fois) pour exprimer la répulsion de Dieu; parfois aussi celle des hommes (Gn 43 32; 46 34). Il dérive d'une racine *t'b* qu'on retrouve en égyptien, en arabe et en phénicien.[1] Le verbe « avoir en abomination » apparaît fréquemment en parallélisme avec le mot « haïr » (Ps 5 7; 119 163; Am 5 10). Le livre des Proverbes nous parle souvent de ce qui est « abominable » à Yahvé (12 fois), c'est-à-dire tout ce qu'Il « déteste » (Pr 6 16). Bien que le mot puisse viser l'injustice sociale, il garde néanmoins, ordinairement, une nuance cultuelle: ce que Yahvé tient le plus en abomination, c'est le sacrifice des méchants (Pr 15 8; 21 27). « Avoir abomination » est le contraire « d'accueillir favorablement » (Pr 11 20; 12 22; 15 8), et, pour Yahvé, cela signifie: refuser les offrandes qu'on lui offre (Is 1 13).

D'une manière générale le mot *tô'ébâh* exprime la répulsion de Yahvé vis-à-vis de ce qui lui est « étranger » et s'avère incompatible avec les lois fondamentales de son Alliance, tant en matière cultuelle que dans le domaine moral.[2] Ces « abominations » l'« irritent » (Dt 32 16), à tel point qu'Il les « fera retomber sur la tête » de leurs auteurs (Ez 7 3, 4, 8; 16 58); elles portent atteinte à la sainteté de son héritage (Dt 24 4), elles le « profanent » (Jr 16 18), le « souillent » (Esd 9 11); elles rendent « impurs » le pays (Lv 18 27; Jr 2 7) et le sanctuaire (2 Ch 36 14; Ez 5 11; 43 8). Prenant alors en dégoût la terre d'Israël (Ps 106 40), Yahvé se voit obligé de fuir la compagnie des siens:

> Fils d'homme, vois-tu ce qu'ils font ? Toutes les « pratiques abominables » auxquelles la maison d'Israël s'adonne ici, pour m'éloigner de mon sanctuaire (Ez 8 6).

2. *État de culpabilité*

Celui qui se trouve sous le coup d'une condamnation, d'une sanction ou d'une malédiction, est un individu dangereux qui ne saurait approcher Dieu sans porter atteinte à sa sainteté. Ainsi le pécheur, en Babylonie, passait pour impur, parce que, abandonné de son Dieu, il était devenu la proie de la maladie, des démons et autres influences maléfiques.

C'est ce que la Bible exprime habituellement avec les mots dérivés de la racine *'shm*, en particulier le substantif *'âshâm* et l'adjectif *'âshém*. Avec ces mots, on a beaucoup moins l'idée d'un délit que celle

---

1. Voir P. Humbert, « Le substantif et le verbe t'b dans l'A. T. », *Z. A. T. W.*, 1960, pp. 217-237.

2. Dt 7 26; 13 15; Lv 18 27, 30; 1 R 14 24; 2 R 16 3; 21 1.

d'un état de culpabilité, en conviennent nombre d'auteurs récents.[1] Il faut en effet attendre l'époque des Chroniques, pour voir identifier *'âshâm* à hattât.[2]

Si l'on parle de *'âshâm*, la sanction sera donc toujours en vue, de telle sorte que l'*hiphil*, « rendre *'âshâm* », pourra être traduit par « châtier » et le *niphal*, « devenir *'âshâm* », par « expier » (Ps 5 11; 34 22-23). Est *'âshâm*, par exemple, celui que menace la vengeance du sang (Ex 22 4), celui que poursuit la malédiction,[3] celui qui aura osé mettre la main sur ce que Dieu protège (Jr 2 3; 50 7). Rendent également *'âshâm*, les fautes rituelles commises par inadvertance « *shégâgâh* » (Lv 4; 5). Sans doute pensait-on alors aux suites néfastes qu'entraîne, pour le délinquant et la société elle-même, tout manquement aux prescriptions cultuelles, volontaire ou non. Il n'est question dans le cas, de toute manière, ni de repentir ni de demande de pardon; seul est prévu un rite expiatoire (Lv 4; Nb 15 25-28; Ez 45 20).

Le mot « culpabilité », comme on le voit, n'implique pas l'idée d'une responsabilité morale. Il en va de même pour *neqî*, l'exact opposé de *'âshém*, que l'on traduit habituellement par « innocent ».

L'innocence dont il s'agit ici est en fait une non-imputabilité, une absence de sanction actuelle ou possible. Ne pas rester *neqî* équivaut pratiquement à « être puni ».[4]

De toutes les menaces qui peuvent peser sur un individu, le sang versé paraît le plus redoutable. Il crie vengeance tant qu'il n'est pas retombé sur l'auteur du crime (Jos 2 19; Jg 9 24; 2 S 1 16, etc.) et il le poursuivra jusqu'à la tombe (Ez 35 6). Si l'on traite quelqu'un d'« homme de sang », on fait moins allusion à son forfait qu'à la malédiction attachée à sa personne (2 S 16 7); c'est le maudit que l'on considère en lui bien plutôt que l'assassin, un maudit dont tout le monde s'écarte avec horreur:

> Un homme affligé par le sang
> Fuira jusqu'à la tombe;
> Que personne ne l'arrête! (Pr 28 17).

Ajoutons que cette malédiction ne pourchasse pas seulement le criminel, elle atteint aussi les rois et les cités (1 R 2 9; Dt 21 8) qui n'ont pas procédé à son exécution, et étend son action maléfique jusque sur la terre elle-même qui a bu un sang innocent (Gn 4 11).

Par suite de la menace de mort qu'elle fait peser sur les individus et les sociétés, la vengeance du sang constitue un cas d'impureté particulièrement grave (Is 1 15). David, selon le Chroniste, ne peut bâtir

1. Voir, par exemple: P. Joüon, « Notes de lexicographie hébraïque, XV, Racine *asham* », dans *Biblica*, XIX, 1938, pp.454-459.

2. Cf. 1 Ch. 21 3; 2 Ch 28 10, 13; 33 23; Esd 9 6-7, 13; 10 10.

3. Jg 21 22; 2 S 14 13; 1 Ch 21 3; Pr 30 10; Is 24 6.

4. Pr 11 21; 16 5; 19 5; Jr 25 29; 30 11, etc.

le Temple parce qu'il a répandu trop de sang (1 Ch 22 8). Samarie et Juda ont été condamnées parce qu'elles sont pleines de sang (Ez 16 38; 23 45); leur terre en a été profanée (Nb 35 33; Ps 106 38) et Dieu ne saurait y résider plus longtemps. Il devra pour revenir habiter en Jérusalem, la « purifier de son sang » (Is 4 4).

3. *La profanation*

L'impureté, nous l'avons vu, interdit l'accès du divin. Lorsqu'elle affecte un être saint, un être qui appartient déjà au monde de Dieu, elle l'arrache à ce monde, elle lui fait perdre sa consécration: elle le « profane », h*illel.*

La « profanation » fait perdre à un être tout ce qu'il devait à son union avec Dieu: prestige et gloire (Is 23 9), beauté (Ez 28 7). C'est une déchéance (Is 23 9) et une chute: chute à terre de la couronne (Ps 89 40), chute du prince (Ez 28 16-17) et de son royaume (Lm 3 2).

La profanation désacralise tout ce qui devrait assurer la communion avec la divinité: les offrandes (Lv 22 15), l'observation du sabbat (Ex 31 14; Ne 13 17, etc.), l'invocation du Nom (Lv 19 12; 20 3; 21 6; Ml 1 12) et finalement le sanctuaire lui-même (Lv 21 12, 23; Ez 23 29; 24 21). Cette désacralisation porte un coup mortel à la vie du pays, ce qui explique pourquoi tout profanateur doit être mis à mort (Ez 31 14; Lv 19 8; Nb 18 32).

Israël, peuple de l'Alliance, devient de plus en plus, à travers toute la Bible, une réalité sacrée (Za 14 20-21). Toute occupation du territoire par des puissances étrangères apparaît, de ce fait, comme une véritable profanation (Is 47 6; Ez 7 21-22). Le péché, parce qu'il est le péché du peuple élu, « profane » l'Alliance (Ma 2 6), « profane » le pays (Jr 16 18). Les poèmes d'Ezéchiel sur le roi de Tyr, dont on a souvent noté les affinités avec Gn 2-3, reviennent avec insistance sur ce thème de profanation: parce qu'il a « profané » le sanctuaire divin (28 18), le prince a été « profané », c'est-à-dire déchu, se voyant rejeté de la montagne de Dieu (Ez 28 7-8, 16).

C. *La purification*

Le pardon de l'offense suppose certes la conversion, le retour du pécheur; mais c'est l'attitude de Dieu qui reste déterminante: tout dépend de la générosité de celui qui a été offensé. Lorsqu'il s'agit au contraire de purification, c'est la démarche de l'homme qui passe au premier plan. C'est à ce dernier, en effet, qu'il appartient de prendre les mesures nécessaires pour se trouver en état de paraître devant Dieu.

Tandis que le verbe *sâlâ*h — qui en akkadien signifie asperger — vise tout autant le pardon de Dieu que la purification du péché, les piels h*itté', tâhér, kippér,* peuvent être considérés comme des termes

techniques et spécifiques du rite biblique de purification. On les rencontre fréquemment deux à deux, voire même parfois tous les trois ensemble (Lv 16 3; Nb 8 21).

Les trois verbes peuvent avoir pour complément aussi bien des personnes que des choses; mais, à la différence des deux premiers, *kippér* [1] ne se rencontre pas à la forme réfléchie: c'est-à-dire que l'intéressé ne se trouve jamais présenté, ici, comme l'agent de sa propre purification, laquelle appelle l'intervention d'un ministre du culte, voire de Dieu lui-même.

En Israël, comme chez tous les peuples voisins, l'eau joue un rôle essentiel dans toute purification, qu'il s'agisse d'aspersion (Lv 14 7) ou de bain (Is 1 16; 4 4; Jr 2 22; 4 14; Ps 51 4, 9).

L'eau est principe de purification en tant qu'elle lave et dissout les taches. Mais les Anciens accordaient à l'eau, plus spécialement à l'eau originelle de l'*Apsu*, une vertu plus positive:[2] elle régénère et redonne à la vie tout son éclat; l'être impur, retrouve en elle, de ce fait, la plénitude vitale que la souillure lui avait fait perdre.

Plus spécifique de la Bible et de son environnement cananéen est la vertu purificatrice qu'on y attribue au sang. Nous mettrions volontiers cette vertu purificatrice en relation avec le caractère prophylactique du sang que connaissent les peuples primitifs. Illustre le fait le texte célèbre Ex 12 21-28 sur le rite de la Pâque. On retrouve assez souvent, de fait, le verbe *kippér* — le seul des trois piels énumérés ci-dessus qui contienne l'idée d'une purification par le sang —, là où une menace grave pèse sur la vie humaine.[3] Cette remarque nous semble justifier la traduction assez courante du mot par « couvrir », que contestent cependant quelques auteurs.[4]

Ajoutons que l'idée de « protection » ne représente que l'aspect négatif de la question. *Kuppuru* va souvent de pair à Babylone avec *qudušu* « sanctifier ». On trouve de même, dans le Lévitique, *kippér* à côté de *quiddésh* (8 15; 16 19). Le rite, en effet, semble bien éveiller l'idée de « consécration », comme l'a fortement souligné le P. S. Lyonnet.[5]

Ces divers rites, auxquels il faudrait joindre les sacrifices pour le péché ou les sacrifices dits de « réparation », sont donc des rites de réintégration. C'est là la dernière étape de la route qui conduit à Dieu. Lorsque Dieu lui-même entreprend de purifier ainsi les siens, Il pose

1. Cf. Dt 21 8; Ps 65 4; 78 38; 79 9; Jr 18 23; Ez 16 63.

2. P. Reymond, « L'Eau: sa vie et sa signification dans l'A. T. », dans *Suppl. to V. T.*, VI, 1958.

3. Cf. Ex 30 12; 32 30; Nb 8 19; 17 11-12; 25 13; 35 33; Dt 21 8; 32 43; 2 S 21 3; Ps 78 38; 106 23.

4. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956, pp.183-192.

5. S. Lyonnet, *De Vocabulario Redemptionis*, Rome, 1960, pp.125ss.

pour ainsi dire le point final à son œuvre de salut, en rendant dignes de cohabiter avec lui ceux qu'il a arrachés à l'empire du mal:

> Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai. Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau . . . Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu (Ez 36 25-28).

Nous avons tenté, pour analyser la notion de péché, de replacer le problème dans le cadre concret des relations entre Israël et Yahvé. Au point de départ se trouve le mal, principe de mort et de mensonge, l'opposé de ce que Dieu veut; puis vient l'injustice qui s'oppose à l'avènement de la justice divine et qu'inexorablement brisera le jugement de Yahvé. Avec ce que nous nommons « péché », nous abordons le problème d'une douloureuse rupture entre Dieu et l'homme, rupture que réparera le pardon. Reste l'impureté, qui interdit le commerce avec Dieu, cette union à Lui vers laquelle tend toute la Bible, et que doivent rendre possible l'eau et le sang de la purification.

Mal, injustice, rupture, impureté, tout cela représente l'envers de la marche de l'homme vers Dieu, le déficit, la part d'échec d'un dessein malvifique, où, à l'appel que Dieu lui adresse, l'homme ne répond qu'avec réticence au risque de tout compromettre par une résistance obstinée.

Évode BEAUCAMP.